

De la perspectiva del “objeto a” a la perspectiva del síntoma¹

SEBASTIÁN LLANEZA

¿De qué hablamos cuando hacemos referencia a las piezas sueltas?

Buenas tardes. Quisiera comenzar mi exposición agradeciendo la invitación a mi querido amigo Christian Ríos quien, muy amablemente, me ha brindado la posibilidad de compartir un espacio de trabajo analítico con cada uno de los aquí presentes.

En esta ocasión quisiera iniciar mi intervención poniendo en discusión el siguiente interrogante: ¿de qué hablamos cuando hacemos referencia a las piezas sueltas?

¿Qué entendemos en el Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana cuando hacemos referencia a dicho sintagma?

En primer lugar, en el intento de elaborar una respuesta posible, podemos pensar que se trata de una formulación que, a su vez, puede ser retraducida de múltiples maneras. Con esto quiero decir que, eventualmente, existe más de

¹ Clase dictada en el seminario diurno “Piezas sueltas en la experiencia analítica” EOL/Sección La Plata. Responsable: Christian Ríos (EOL-AMP).

un modo de hacer alusión a las piezas sueltas. Por ejemplo, podemos hablar de piezas separadas, de piezas desatadas, de piezas desarticuladas, de piezas destejidas, de piezas cortadas, e inclusive, teniendo en cuenta la perspectiva nodal² –que se inaugura con la denominada última enseñanza de Lacan– hasta podemos hablar de piezas desenganchadas, de piezas desanudadas.

Existen, entonces, distintas maneras de hacer referencia a las piezas sueltas.

Ahora bien, si estas piezas están sueltas, esto quiere decir que han sido separadas de un conjunto. Son piezas que están separadas de un todo. Por lo tanto, podemos imaginar que durante un tiempo determinado formaron parte de un conjunto, fueron elementos “x” de un conjunto, y que en un segundo momento se separaron de él, dejaron de pertenecer a ese todo.

Con esto quiero decir que la pieza suelta *no es un todo* (Miller, 2013: 13) sino que, en todo caso, podría remitir a un todo del que ya no forma parte.

Ahora bien, cuando esa pieza integraba el todo, cuando era un elemento “x” perteneciente al conjunto, no solo no estaba suelta sino que tenía una función, vale decir, servía para algo, tenía una utilidad. Pensemos, por ejemplo, en esa pieza que comúnmente llamamos perilla y que insertada en una cocina nos sirve para abrir el gas. Como podrán apreciarlo, esa perilla recibe su función, recibe un determinado uso, si forma parte del conjunto cocina. De lo contrario, como sabemos, la perilla no nos sirve para nada. Y ese es, precisamente, el estatuto de

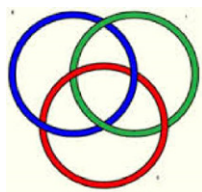
² Sebastián Llaneza está haciendo referencia a la clínica que se desprende de la última enseñanza de Lacan, vale decir, una clínica nodal, una práctica que tiene como aparato de formalización clínica a la teoría matemática de nudos.

la pieza suelta. Es aquello que no nos sirve para nada. Así lo define Jacques-Alain Miller en las primeras clases de su curso de Orientación Lacaniana.

La pieza suelta es lo que no sirve para nada. Una vez que fue separada del todo, una vez que fue separada del conjunto, ya no tiene ninguna función. En todo caso, si queremos, si deseamos que tenga una nueva función, la tendremos que inventar. Es en este sentido que la pieza suelta puede ser homologada al goce, tal como lo define Jacques Lacan en la primera clase de su seminario “Aun”.

Como seguramente lo recordaran, porque lo hemos trabajado durante el primer cuatrimestre, en la primera clase del seminario 20, Lacan define al goce como una *instancia negativa* (Lacan, 2006c: 11), lo define como aquello que no sirve para nada, más precisamente, me animo a decir, como aquello que no sirve a la relación sexual³ (Miller, 2011: 289). Por lo tanto, siguiendo esta homologación, podríamos decir que la pieza suelta es aquello que no hace pareja, es aquello que no hace relación, que no hace comunidad. La pieza suelta grita, a viva voz, “No hay relación sexual”.

A mi criterio, es lo que Jacques-Alain Miller nos intenta demostrar haciendo un uso de la figura que, en el seminario 23, Jacques Lacan denomina *cadenuado*, vale decir, la cadena borromea.



³ “La teoría del goce debe ser ella también, si me permiten, desedipizada, lo que implica que lo que se nos da de goce no conviene a la relación sexual, y por eso el goce produce sinthome. El sinthome de Lacan simplemente es el síntoma generalizado, el síntoma por cuanto no hay pulsión sexual total. Y eso produce síntoma, pero un síntoma, si me permiten, irremediable” (Miller, 2011: 289).

Como es sabido, en la cadena borromea, los tres registros –lo imaginario, lo simbólico y lo real– representados cada uno de ellos por estos tres redondeles de cuerda, se articulan sin articularse. Digo sin articularse porque ninguno de los redondeles de cuerda pasa por el agujero de los otros dos. Es decir, no tienen relación. No están interpenetrados, no están enganchados los unos con los otros aunque en el nudo se muestren inseparables. Están separados pero, en el nudo, se muestran inseparables. Es, por así decirlo, el engaño del nudo borromeo, donde se nos muestra unido aquello que, voy a decirlo así, en lo real está desunido. Dice Miller: “La imagen del nudo fascina porque impone la idea de un nuevo orden, pero nótese que lo esencial es que los redondeles de cuerda no estén vinculados” (Miller, 2013: 65).

Por lo tanto, lo imaginario, lo simbólico, y lo real son piezas sueltas, son piezas desanudadas. O, como diría Lacan en su seminario 22, y de una manera muy poética, son piezas que están *enlazadas sin enlazarse* (Lacan, 1974-1975).

Se trata de lo que hace ya muchos años atrás, más precisamente en el año 1994, fue enunciado por el Dr. Pierre Skriabine, un destacado Psicoanalista francés, miembro de la Escuela de la Causa Freudiana y de la AMP (Asociación Mundial de Psicoanálisis).

Pierre Skriabine indicó que, en el nudo borromeo (Skriabine, 1994), los tres registros sueltos no localizan otra cosa que esa falla estructural, esa falla basal, que Jacques Lacan denominó “No hay relación sexual”. Por lo tanto, planteo mi primer interrogante para que luego podamos propiciar una conversación. Me pregunto lo siguiente: si la inexistencia de la relación sexual es un hecho de estructura, si la “no relación sexual” está presente desde siempre en todo ser que habla por

haber perdido, precisamente, ese programa biológico llamado instinto y que a su vez nos hubiera permitido tener un saber sobre el sexo, me pregunto, la pieza suelta, esa pieza que da cuenta de la no relación, ¿No será que siempre estuvo suelta? O mejor dicho... ¿No será que solo se articuló por medio de un forzamiento fantasmático, vale decir, aquel que hace existir la relación sexual que no existe? ¿Acaso Lacan no nos dice en su seminario 22, titulado “R.S.I”, más precisamente en la clase dictada el 11 de febrero de 1975, que eso tres redondeles de cuerda, esas tres piezas sueltas, se enlazan, se anudan, se tejen, por medio de lo que Sigmund Freud denominó Realidad Psíquica (Lacan, 1974-1975) y que, como sabemos, para Lacan era equivalente a la *realidad fantasmática* (Miller, 1991: 119)? Lo dejo como pregunta y avanzo hacia otro punto.

De Lacan a Miller

En este segundo apartado continúo preguntándome ¿de qué hablamos cuando hacemos referencia a las piezas sueltas? Como verán... es una pregunta que insiste.

Ahora bien, en este segundo apartado, voy a proponerles la siguiente respuesta. Creo que podemos afirmar que se trata de un sintagma que ha sido abordado por el mismísimo Jacques Lacan. Pues es sabido que el maestro francés hizo referencia a las “piezas sueltas” en los desarrollos teóricos presentados en su seminario 10, vale decir, en el seminario de la angustia, donde se dedicó, entre otras cosas, a precisar el concepto de “objeto a” que, si creemos en su falsa modestia, ha sido su única invención, su único aporte, a la clínica psicoanalítica. Por lo tanto, podemos afirmar que cuando hablamos de piezas

sueñas hacemos alusión, efectivamente, a una referencia Lacaniana.

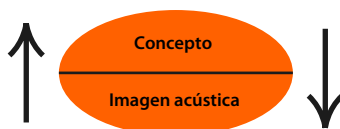
Cuando Jacques-Alain Miller intenta volver operativo este sintagma se encuentra trabajando sobre una referencia Lacaniana. Y lo que a mi criterio es importante destacar es que Miller aplica sobre este sintagma el mismo tratamiento que Jacques Lacan aplicaba sobre sus referencias.

Como seguramente deben saber, la enseñanza de Lacan es muy rica en referencias. Tanto en sus escritos como en sus seminarios nos podemos encontrar con referencias pictóricas, literarias, cinematográficas, lingüísticas, filosóficas, antropológicas, lógico-matemáticas, psicopatológicas y hasta topológicas. Y lo que no podemos dejar de subrayar es el tratamiento que Lacan aplica sobre las mismas, un tratamiento que se caracteriza por la torsión, por la modificación, por la transformación de la referencia. Cuando Jacques Lacan extrae un concepto perteneciente a un campo de saber ajeno al psicoanálisis, y luego lo extrapola al discurso analítico, es importante reconocer que ese mismo concepto ya no conserva su estado original. Cuando ese concepto es extrapolado al discurso analítico se convierte en otra cosa, ese concepto deja de ser lo que era. Su estado original es transformado, modificado, torsionado.

El ejemplo más claro de este tratamiento es el que podemos apreciar en el uso que hace Jacques Lacan de lo que él mismo denomina el *algoritmo saussureano*. Cuando Jacques Lacan lee el “Curso de lingüística general” de Ferdinand de Saussure extrae el siguiente algoritmo:

Signo

Alttillo.com



Como seguramente lo recordarán, para Ferdinand de Saussure, el padre de la lingüística estructural, la lengua es concebida como un conjunto de signos. Y cada uno de estos signos lingüísticos, cada una de estas unidades básicas que componen la lengua, se encuentran compuestos por una elipse que incluye dos caras, una por encima de la barra y otra por debajo. La cara que está por encima de la barra es la que se llama concepto, es la cara significado, y la que está por debajo de la barra se corresponde con la imagen acústica, vale decir, con la cara significante, que sería el elemento fonológico del signo. La elipse y las flechas indican que se trata de un sistema cerrado, donde, precisamente, hay una relación unívoca, una relación recíproca, entre el significante y el significado. Pues, para Saussure, a cada significante le corresponde un determinado significado. Podemos decir que, para el padre de la lingüística estructural, hay una unión indisociable entre el significado y el significante.

Ahora bien, cuando Jacques Lacan extrae este algoritmo de la lingüística estructural sigue de cerca estas definiciones pero también introduce modificaciones. En su escrito titulado “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” presenta el siguiente algoritmo (Lacan, 2002: 476):

S
s

La primera modificación que realiza Lacan consiste en borrar la elipse y las flechas. Borra aquello que nos hace pensar en una supuesta unidad entre el significante y el significado. Pues para Lacan no están unidos. No se trata de que a cada significante le esté asociado un determinado significado. Y es

cierto que tampoco necesitamos a Lacan para darnos cuenta de esto. Basta con leer un diccionario cualquiera para darse cuenta de que a cada significante siempre hay asociado más de un significado. Inclusive, cuando alguien nos habla, nosotros no vamos otorgando un significado por cada significante que el otro va pronunciando. Por el contrario, escuchamos una serie de significantes, una sucesión de palabras, hasta que se produce una puntuación final. Y es, precisamente, desde esa puntuación final que retroactivamente adjudicamos un significado a lo que se ha dicho.

Ahora bien, además de diferenciar el significante del significado, además de borrar esa elipse y esas flechas que le daban a ambos una supuesta unidad, Lacan destaca la prevalencia del significante sobre el significado. Lacan destaca la prevalencia del significante, de lo simbólico, sobre el significado, vale decir, de lo imaginario, lo que significa que no están en un mismo plano, no están en un mismo registro. Por el contrario, el significado es un efecto de la combinación, de la articulación, de los significantes.

Para decirlo en los términos que hoy nos convocan, el efecto de sentido, la significación, solo adviene si las piezas del lenguaje no están sueltas sino encadenadas, articuladas en una cadena, o mejor dicho, ordenadas en un discurso. Pues el sentido depende de la oposición, de la articulación misma, entre los significantes.

S1-S2

Y en la medida en que artículo, en que agregó, nuevos significantes, en la medida en que desplazo el S2, el sentido va cambiando, el sentido se va relativizando. Por ejemplo: *Mi*

perro, Mi perro come, Mi perro como productos, Mi perro come productos elaborados. (Llaneza, 2012: 132).

A medida que agrego nuevos significantes, a medida que agrego nuevos S2, el sentido va cambiando, se va relativizando.

Ahora bien, será en el mismo encadenamiento, en la misma articulación, donde las piezas del lenguaje van a tener una legalidad, donde van a obedecer, efectivamente, a las leyes de la metáfora y de la metonimia, que son las responsables de la producción del sentido. Pero, si las piezas están sueltas, si las piezas están desencadenadas, no solo van a estar fuera del sentido, sino que, a su vez, no tendrán ninguna legalidad, no obedecerán a ninguna ley. Por lo tanto, podrían dar cuenta de lo real, tal como lo entiende Jacques Lacan en su seminario 23, es decir: un real sin ley.

Entonces, por todo lo que acabo de decir, debido a todas estas modificaciones que Lacan introdujo sobre el signo Saussureano, Oscar Masotta afirmaba que no había lingüística psicoanalítica (D'Angelo, 2003: 24). Y de hecho, Lacan mismo decía que él no hacía lingüística sino lingüistería.

Lo que nosotros debemos tener en cuenta es que esto mismo sucede con todas las demás referencias que Lacan toma en consideración. Como diría Claudio Godoy, sucede lo mismo cuando Lacan trabaja con referencias psicopatológicas. En este caso, Lacan tampoco hace psiquiatría sino, más bien, lo que Godoy denomina “psiquiatría” (Godoy, 2004: 57).

Bien, este tratamiento que Lacan hace de la referencia es el mismo que emplea Miller sobre el sintagma “Piezas sueltas”. Miller hace un uso de este sintagma que trasciende a Lacan, que va más allá de Lacan, aunque no sin Lacan. Lo que nos lleva a pensar que las piezas sueltas de las que nos habla Lacan no son las mismas de las que nos habla Miller.

Esto mismo que les estoy diciendo fue intuitivo por el psicoanalista argentino Mauricio Tarrab que, como ustedes saben, fue el responsable de redactar la contratapa del curso de Jacques-Alain Miller. Y, precisamente, en una conferencia dictada en la ciudad de México, cuyo objetivo consistía en presentarles a nuestros colegas de la NEL (Nueva Escuela Lacaniana) el curso psicoanalítico de Jacques-Alain Miller, Tarrab decía lo siguiente:

Piezas sueltas es una referencia que se puede encontrar en el seminario de La Angustia, pero al mismo tiempo es sacada de ese contexto y usada completamente para otra cosa, como una, precisamente, pieza suelta. Miller la extrae, la arranca de un momento de la enseñanza de Lacan, haciéndola útil en otro plano, dándole también un brillo que la hace notable. Y es con esas “Piezas sueltas” con las que lee el Sinthome. Ese “desconcertante” y “perturbador” seminario El Sinthome. En medio del furor borromeo y de la confusión y del enredo, Miller, con algunas piezas sueltas muestra por donde avanza, no solo la enseñanza del último Lacan, sino el Psicoanálisis mismo, “al menos el que Lacan practicaba” (Tarrab: 2013)

Miller mismo lo dice en las primeras clases del seminario. Él extrae este sintagma del seminario 10 y lo aplica a la lectura del seminario 23 para hacer otra cosa. Y lo que nosotros tenemos que saber es que entre el seminario 10 y el seminario 23, lo que ha cambiado, en la enseñanza de Lacan, es la manera de pensar lo real. Podríamos decir que lo real ya no es lo que era, que lo real, en el seminario 23, deja de ser lo que era en el seminario 10.

Partir de lo real en el seminario 10 y arribar a lo real del seminario 23, significa partir de un real traducido como “objeto a” y arribar a un real concebido como aquello que no tiene ninguna ley. Son dos estatutos de lo real muy diferentes. Intentemos explicarlo.

3-De la perspectiva del “objeto a” a la perspectiva del síntoma

En el seminario 10, Lacan nos presenta el “objeto a” como un objeto no especularizable, como un objeto no significantizable y, sobre todo, referido al cuerpo libidinal. Con esto quiero decir que se trata de un objeto que no puede ser reducido por los registros simbólico e imaginario y que pertenece al registro de lo real. Es un objeto irreducible. Por pertenecer al registro de lo real se presenta como un objeto que no puede ser reducido ni por lo simbólico ni por lo imaginario. De hecho, Lacan va hacer alusión al “objeto a” refiriéndose a fragmentos de real, vale decir, a fragmentos de cuerpo, a pedazos de cuerpo. Pues, en este seminario, es importante reconocer que Lacan trabaja dos estatutos diferentes del cuerpo. Por un lado, trabaja el cuerpo imaginario, el cuerpo del estadio del espejo, que es un cuerpo que se caracteriza por una imagen civilizada donde las distintas partes del cuerpo se hayan unificadas armónicamente en una imagen. Y, por otro lado, nos presenta un segundo estatuto del cuerpo al que, siguiendo a Melanie Klein, denomina “cuerpo fragmentado”, es decir, un cuerpo despedazado, un cuerpo cortado a pedazos.

Ahora bien, ese cuerpo cortado a pedazos es el que está constituido por “objetos a”, por pedazos de cuerpo, por

zonas del cuerpo donde se concentra el goce. Para decirlo en términos freudianos serían zonas erógenas, bordes del cuerpo, agujeros del cuerpo, que comunican el interior con el exterior. Esos pedazos del cuerpo son los “objetos a” que Lacan nos presenta en una especie de lista donde incluirá objetos que extrae tanto de la clínica freudiana, que es por excelencia una clínica de las neurosis, como de su propia clínica que, como es sabido, encuentra sus fundamentos en la psicosis. Por lo tanto, esta lista incluye objetos Freudianos y objetos Lacanianos.

Ahora bien, los objetos freudianos, como ustedes saben, son el pecho (objeto oral), las heces (objeto anal), y el falo (objeto genital), y los objetos Lacanianos, los objetos que Lacan va a agregar, serán la voz (objeto invocante) y la mirada (objeto escópico).

Estos “objetos a” forman parte de un cuerpo libidinal y no de un organismo. Esto último es importante tenerlo en cuenta. Se trata de un cuerpo de goce y no de un organismo. Se trata de un cuerpo que ha sido erogenizado por el baño del lenguaje. Me refiero a lo que nos ha enseñado Freud con la noción de apuntalamiento. El maestro vienes decía que era la madre, encargada de la función nutricia, quien con su palabra y sus cuidados introducía el afecto y la libidinización en el cuerpo del pequeño cachorro humano. Como sabemos, el Otro materno, es el responsables de la alimentación y de los cuidados del recién nacido. En el ejercicio de esa función, acompaña cada uno de sus actos con palabras que permiten, a su vez, que el goce llegue al cuerpo. Es el famoso “ajó ajó” de la lengua materna. Pues lo que libidiniza al cuerpo biológico, transformándolo en cuerpo de goce, es el ser hablado por el Otro. Es la caricia, los roces producidos en el cuidado del cuerpo, y la palabra. Para Freud lo que seduce es la voz

materna, la lengua materna, más allá de lo que se diga, más allá del sentido que se exprese. Es sabido que, en un principio, el recién nacido reconoce a su madre por el sonido de su voz y no por lo que expresa en su discurso. Entonces, es a través de la voz materna, es a través de la lengua materna, que el afecto llega al cuerpo biológico transformándolo en cuerpo de goce. La palabra pronunciada por la madre, el significante pronunciado por la madre, es el vehículo por el cual el goce llega al cuerpo. Freud lo dice con todas las letras. En sus “Tres ensayos para una teoría sexual” nos dice:

El trato del niño con la persona que lo cuida es para él una fuente continua de excitación y de satisfacción sexuales a partir de las zonas erógenas, y tanto más por el hecho de que esa persona –por regla general, la madre– dirige sobre el niño sentimientos que brotan de su vida sexual, lo acaricia, lo besa, y lo mece...

[...] con todas sus muestras de ternura despierta la pulsión sexual de su hijo y prepara su posterior intensidad (Freud, 2000b: 203)

Por eso Miller denomina a los fragmentos de cuerpo “órganos de goce”.

Por ejemplo: el ojo como un órgano puro, como puro órgano, no puede ser ni voyerista ni exhibicionista (García, 2011: 17). El ojo, por fuera del baño de la lengua, no goza. Lo único que puede ser voyerista o exhibicionista es el órgano de goce, vale decir, esa mirada que tiene una función libidinal, ese órgano que ha sido afectado por la erogenización de la lengua.

Permítanme una digresión. Aquí nosotros hablamos de lengua materna, y quizás sea importante destacar que el

padre no está exento de este momento constitucional. No lo voy a desarrollar hoy. No es el objetivo de esta clase. Solo voy a decirles que cuando hablamos del traumatismo de la lengua no solo hacemos referencia a la lengua materna sino también a lo que Lacan denominó, en su última enseñanza, padre traumático, el padre que traumatiza. Por lo tanto, ese significante que causa el goce, ese significante que erogeiniza y que traumatiza el cuerpo del pequeño cachorro humano, también está asociado al padre.

Ahora bien, volvamos a lo que tenía preparado para hoy. Es importante resaltar que lo que recién denominé cuerpo fragmentado, este cuerpo constituido por órganos de goce, se encuentra velado por el cuerpo imaginario. La imagen unificadora del cuerpo es lo que permite al ser hablante mantener oculto el cuerpo fragmentado. El cuerpo imaginario mantiene oculto el cuerpo de goce aunque no siempre lo logre.

Cuando un fragmento del cuerpo se hace visible, cuando un fragmento de real se hace presente en el campo visual, el sujeto experimenta un estado de angustia. Se trata de un encuentro con lo real del cuerpo que genera en el ser hablante una crisis de angustia. Es lo que podemos aprender de la película titulada “El discurso del rey”, que es una película inglesa, dirigida por Tom Hooper, y que ha hecho su aparición en el año 2010. Es una película que ya tiene sus años. Inclusive la he comentado en otras oportunidades (Llaneza, 2012b: 68). He tenido la ocasión de comentarla en un seminario que, hace años atrás, dictaron Silvina Molina y Estefanía Bonifacio en acción Lacaniana, una de las instituciones psicoanalíticas de nuestra ciudad que ha sido disuelta para dar un paso hacia la Escuela.

Pero, como el público siempre se renueva, será esta la ocasión de volver a comentarla. Es una película que puede enseñarnos mucho sobre el objeto voz.

Cuenta la historia verídica del monarca Jorge VI, un joven rey inglés, quien cada vez que se tenía que dirigir al pueblo británico, cada vez que tenía que leer unos de sus discursos al pueblo inglés, era afectado por un síntoma de tartamudez. Como podrán imaginarse, este síntoma le traía muchísimas dificultades. Todo el pueblo esperaba ansiosamente su discurso, y cuando él tenía la ocasión de poder pronunciarlo era afectado por una inhibición. La tartamudez le impedía leer su discurso. Era, por así decirlo..., una piedra en el zapato, lo que le impedía avanzar, su palo en la rueda, lo que se ponía en cruz para que las cosas marchen.

Por esta razón, consulta a un terapeuta del habla, un simpático profano sin títulos, quien realiza una intervención que, aun hoy, me sigue llamando la atención. Aun hoy continuo pensándola, pues me parece asombrosa. Se trata de lo que, en una ocasión, denominé “intervención en lo real”. Se trata de una intervención que, a mi criterio, trata lo real por la vía de lo real. No trata a lo real por medio de lo simbólico sino por medio de lo real mismo.

Este terapeuta recibe al joven rey en su consultorio y, después de una serie de conversaciones, después de algunas entrevistas, le pide que se coloque unos auriculares en sus orejas donde podrá escuchar música a un altísimo volumen.

Ahora bien, en el mismo momento en que se coloca los auriculares, con una música a todo volumen, el terapeuta le pide que lea su discurso. El rey consiente a la intervención y el resultado consiste en que puede leer sin interrupciones, sin trastabillar. ¡La intervención es fantástica!

Lo que se deduce de esta intervención es que lo que generaba dificultades para la prosecución del discurso, lo que le impedía continuar pronunciando una sucesión de palabras, era escuchar su propia voz, la emergencia de un fragmento de cuerpo que debía permanecer velado. En su discurso había una pieza suelta que lo hacía tropezar.

Lo que generaba dificultades, para articular un significativo con otro, era la emergencia del objeto voz. Esto mismo era la esencia de su tartamudez: El joven rey no podía escuchar su propia voz, no podía escuchar lo que él era como objeto voz. Escuchar lo que uno es como objeto voz puede ser muy angustiante en tanto, en esa dimensión, el sujeto no se reconoce, rechaza reconocerse en el lugar del objeto. Es algo que suele pasar cuando uno habla por micrófono o cuando escucha una grabación de su propia voz. Para muchos sujetos es algo angustiante. Escuchan la grabación y, por un lado, se reconocen y, por otro lado, no se reconocen. Es algo ominoso, siniestro. Como diría Freud: “Es una extraña familiaridad”.

Lo interesante de esta historia es que el rey comienza a pronunciar sus discursos casi a la perfección, sin trastabillar.

En una oportunidad, después de haber dictado uno de sus discursos, su terapeuta lo viene a felicitar y le dice: “Lo hiciste muy bien, salvo por una letra”. Y el joven rey le responde: “Sí, ya lo sé, lo hice a propósito, porque si no, no hubiese sido yo”.

Esto mismo nos permite pensar lo que introdujo Claudia Núñez en su exposición. Por un lado, hay un resto del síntoma, un resto que da cuenta de lo irremediable, de lo incurable del síntoma. Y, por otro lado, da cuenta de que una parte del síntoma es lo más singular del ser hablante. Es lo que expresa el

joven rey: “Si dejo del todo mi síntoma dejo de ser yo mismo” (Naparstek, 2014: 26).

Con esto quiero decir que el síntoma es lo más propio del ser hablante. No se trata de eliminarlo sino de reducirlo a una función. En este caso, la sutil tartamudez del final, identifica que ese discurso pertenece al joven rey y no a otro. Esa sutil tartamudez identifica al rey. Ese discurso lleva el estilo del rey. Inclusive podemos decir que la tartamudez reducida a un rasgo hasta tiene una función estética. Se pasa de la tartamudez, como lo que no sirve para nada, a la sutil tartamudez como un rasgo identificatorio.

Ahora bien, en sus desarrollos teóricos, Lacan va a intentar abordar al “objeto a” por medio de la lógica del significante. Va a pensar el “objeto a” como el producto de la incidencia del significante amo, vale decir, del nombre del padre. Por esta razón, en la estructura del discurso del amo, en el lugar del producto, ubicamos el matema del “objeto a”. Esto mismo es lo que pondrá en duda el estatuto real del “objeto a”.

Agente → Otro
Verdad // **Producto**

S1 → S2
\$ // **a**

Lacan piensa que, en la estructuración subjetiva, el dato primario es el cuerpo libidinal, un cuerpo de goce que resulta difícil de ubicar. Pues, como dice Jacques-Alain Miller, ese cuerpo no es del sujeto ni del Otro. No se sabe a quién pertenece. Es algo mítico, originario.

Para que el ser hablante pueda constituir un cuerpo simbólico e imaginario es necesaria la incidencia del significante amo. Es necesario que el significante amo tenga incidencia en ese cuerpo de goce y produzca una negativización, es decir, un menos de goce.

Si el significante logra vaciar goce del cuerpo, si el significante logra negativizar ese goce en el cuerpo, no solo se produce una falta de goce, una pérdida de goce, sino también efectos de mortificación. Pues el significante mata la cosa. Tiene incidencia sobre la cosa que es el modo en el que Lacan nombra al goce en su seminario 7 dedicado a la ética del psicoanálisis. El significante mata el goce vivo del cuerpo libidinal pero... no todo. Hay algo del goce vivo que no se logra atrapar, que no se logra negativizar.

El goce pasa a la lógica del significante pero... no todo. También existe lo imposible de negativizar, lo segregado por el registro simbólico, vale decir, un goce positivo, un goce vivo, que no deja de perturbar al discurso del amo, que es el discurso que pretende que las cosas marchen.

Ahora bien, esa mortificación, que produce el significante, genera, a su vez, una extracción de goce que Lacan llamará extracción corporal. Extrae de ese cuerpo mítico y libidinal una porción de goce, un órgano de goce, que llamaremos "objeto a". Se trata de producir la extracción del "objeto a".

Ahora bien, esta misma extracción es la que da nacimiento al campo del Otro y al deseo. Si se produjo una falta de goce, esta misma falta dará nacimiento al deseo. Pues, como sabemos, para desear es condición que algo falte. De lo contrario, no se puede desear. Si al sujeto no le falta nada, entonces no tiene nada que desear. Por lo tanto, la falta de goce, la extracción del "objeto a", es condición para el nacimiento del deseo y del

Otro. Pues no nos debemos olvidar que el deseo es deseo del Otro.

Entonces, cuando el sujeto reconoce la falta de objeto, cuando el sujeto se reconoce como faltante, sale a buscar lo que perdió al campo del Otro que, en ese mismo acto, hace existir. En ese mismo acto de extracción, se funda, y se hace existir al campo del Otro, donde el sujeto irá a buscar algo del goce perdido. Por lo tanto, ahí donde operó la castración ($-\phi$), ahí donde se produjo la falta, el sujeto la obtura con el “objeto a”:

$$\frac{a}{-\phi}$$

Ubica el “objeto a” en la falta, ubica el goce en la falta y, por ende, a mi criterio, goza de la falta misma. Es lo que nos enseña Miller en las primeras clases de su curso de Orientación Lacaniana titulado “Los signos del goce”, donde nos dice que el neurótico es un apasionado por la falta.

Pues ¿qué nos dicen los neuróticos? Dicen... “me siento menos”, “no creo que pueda”, “siento que no estoy a la altura”, “yo no sé lo que saben los otros por eso preferiría que no me invites a participar de esa conferencia”, “me siento un minusválido, un infeliz”, “creo que no tengo el lugar que me merezco”, “a mí siempre me dejan afuera”.

El neurótico es aquel que piensa que el Otro tiene acceso al goce y que él no porque le ha sido prohibido. Goza de esta idea, del lugar de menos, de un lugar excepcional: “Todos pueden, menos yo”. Se trata de lo que denominamos “discurso $-\phi$ ”.

Miller lo explica haciendo alusión a la versión del patito feo (Miller, 2011: 29-31). Es el sujeto que en la fila de los patos se cuenta como el más feo de todos. Se cuenta como el más feo

de los patos aunque, en realidad, encubre al cisne. Se considera como el más feo porque no quiere ser contado como un pato más. Y de esta manera busca diferenciarse de los demás, “quiere ser el único”. El neurótico es capaz de parecer lo peor para que finalmente se sepa que es el mejor, es decir, un cisne.

Es lo que no sucede en la psicosis. Pues, en la psicosis, no se produce la extracción del “objeto a” y, por esto mismo, Lacan dice, en un texto que se dio a conocer bajo el título “Breve discurso a los psiquiatras” (Lacan, 1967), que el psicótico es aquel que está libre del Otro. Está libre del Otro porque el “objeto a” no ha sido extraído, el psicótico tiene el “objeto a” en el bolsillo y, por lo tanto, no tiene que ir a buscar nada al campo del Otro, está libre del Otro.

Ahora bien, cuando el significante incide sobre el goce, es importante destacar que este mismo se vuelve legible. Pues una parte del goce pasa a la contabilidad, pasa a la lógica del significante y, por ende, a la posibilidad de ser medido. Los pacientes dicen... “No lo soporto, es demasiado” o también “me es demasiado poco”. Y esto mismo da cuenta de que, con la lógica del significante, el goce se vuelve medible. Y si el goce se puede contar, si se puede contabilizar, esto quiere decir que el “objeto a”, que forma parte de esta estructura, se asemeja al significante. El “objeto a” es una creación lógica, es un efecto derivado de la operación de lo simbólico. Por esto mismo comparte la estructura del significante, tal como lo muestra Jacques Lacan con el discurso del amo.

S1 → S2

\$ // a

En esta estructura el “objeto a” se asemeja a un significante. Comparte la estructura simbólica-imaginaria, es decir, la estructura del semblante.

Lacan lo considera como un objeto capaz de propiciar un plus de goce. Y si es un plus, es decir, un más, es porque se puede oponer a un menos. En este punto sigue la lógica de la oposición de significantes, más-menos.

Es un goce que se puede contabilizar, que se puede ordenar en números, como los significantes articulados.

Tengamos en cuenta que Lacan elabora el concepto de plus de gozar a partir de la conocida noción marxista de “Plusvalía”, concepto que intenta dar cuenta de ese resto de más, de ese vuelto de más, como dirían los jóvenes, con el que se queda el capitalista. El capitalista no paga a su empleado lo que efectivamente le corresponde por el trabajo realizado, no paga el “precio justo” (Miller, 2013: 107), y de esa manera se queda con algo de más.

Ahora bien, si el goce del “objeto a” se puede contabilizar, entonces, no pertenece a lo real sino al orden simbólico, pertenece a un orden donde los elementos que lo componen se pueden contar. Por esta razón, en el seminario 20, Lacan dirá que el “objeto a” no es un real sino un falso real, el “objeto a” es un semblante más.

Por lo tanto, lo real ya no se ubicará en el discurso del amo, discurso en el que Lacan identificó al inconsciente, sino más acá del inconsciente, más acá de la estructura del lenguaje, vale decir, en la lengua, donde los significantes no están articulados sino sueltos.

S1-S1-S1

Lo real se caracteriza por no tener ningún orden. No tiene ley, es un real sin ley. Es lo contrario de lo que sucede en el lenguaje donde los significantes no están sueltos sino

articulados en una cadena. Y es porque están ordenados en una cadena que hablamos de un orden simbólico.

Es importante tener en cuenta que, para el último Lacan, el lenguaje, el discurso del amo, el campo del deseo, el fantasma, en realidad, son distintas maneras de plantear lo que funciona como una defensa contra lo real.

El discurso del amo es un discurso que intenta que las cosas marchen, por esto mismo intenta dormir al real que el lenguaje no pudo negativizar, intenta acallar a ese resto de goce vivo que el significante no pudo mortificar. Pues recordemos que no todo el goce pasa a la contabilidad. No todo el goce es mortificado. Queda un resto, imposible de negativizar, que el discurso del amo, el lenguaje, intenta dormir y acallar.

Desde esta perspectiva, podríamos decir que el discurso del amo, en tanto intenta dormir a lo real, es un discurso ansiolítico.

Ustedes saben que el discurso del amo es el modo que tuvo Lacan de traducir el Edipo freudiano. Y como él mismo lo dice en el seminario 17, el Edipo no es otra cosa que “un sueño de Freud” (Lacan, 2006b: 124).

El Edipo, el discurso del amo, es el sueño de Freud. Entendiendo por sueño aquel fenómeno que nos permite seguir durmiendo. Pues, como Freud lo elucidó, el sueño no es otra cosa que el garante del dormir (Freud, 2000a: 660). Por lo tanto, el inconsciente, el discurso del amo, el fantasma, y el Edipo freudiano, son discursos ansiolíticos que intentan acallar y dormir a lo real.

Como suele decir Silvina Molina, citando al Lacan del seminario 24, “todo discurso es adormecedor... salvo cuando uno no lo comprende –entonces despierta” (Lacan, 1977).

Entonces, lo real ya no se ubica en el lenguaje, donde el goce está negativizado, sino en la lengua, en la lengua de

cada quien, donde encontramos lo vivo del goce, ese goce perteneciente al cuerpo libidinal que no ha sido negativizado por el significante amo.

Así como en el lenguaje el goce está mortificado, en la lengua de cada quien el goce está vivo, está positivizado. Digo en la lengua de cada quien porque se trata de pensar cómo la lengua traumatizó a cada ser hablante. Me refiero a lo que trabajé con ustedes en el primer cuatrimestre del año. No lo voy a desarrollar ahora ya que me extendería demasiado. Solo voy a recordarles que la huella de ese traumatismo es lo que Lacan va a llamar síntoma en singular, síntoma como acontecimiento de cuerpo, síntoma-goce, imposible de negativizar, y que no deja de reiterarse en la vida de cada quien.

Por eso mismo me pregunto lo siguiente: si el síntoma da cuenta del modo singular en que nos traumatizó la lengua, si encarna el goce vivo que se pone en cruz al discurso del amo –impidiendo que las cosas marchen según lo que dictamina el ideal–, me pregunto: ¿no es el síntoma señal de lo real? ¿No es acaso el síntoma lo que viene a encarnar el goce que la incidencia del significante amo no pudo negativizar?

A mi entender, el síntoma en singular es lo que nos hace tropezar, es nuestra metida de pata, es lo que nos hace meter la pata cada vez impidiendo que las cosas marchen tal como lo pretende el discurso ansiolítico del amo. Por eso, desde esta perspectiva, desde la perspectiva del discurso del amo, el síntoma es lo que no marcha, vale decir, lo que no sirve para nada. Es esta idea la que nos permite homologar el síntoma, tal como se presenta en la última enseñanza de Lacan, con la pieza suelta.

Se trata de lo que en el seminario 24 Lacan denominó la una-equivocación. Y, a mi criterio, ese es el real sin ley

para cada quien. Pues lo que se reitera, lo que no deja de reiterarse, está fuera del inconsciente estructurado como un lenguaje. Lo que no deja de reiterarse es lo que da cuenta del desabonamiento del inconsciente en tanto está por fuera de las leyes (metáfora y metonimia) que producen el sentido en la cadena significante. Es un fuera de sentido y un sin ley, un real que está por fuera de la lógica del significante, y ante el cual, en el análisis, el sujeto deberá inventar un saber arreglárselas con eso, inventarle a esa pieza suelta un nuevo uso, una nueva utilidad, mucho menos repetitiva y estereotipada que aquella que provenía de su fantasma.

Esto último, el saber arreglárselas con esa pieza suelta, nos llevaría a hablar del *sinthome* al final del análisis. Teniendo siempre en cuenta que, al final del análisis, habrá un saber arreglárselas con el síntoma como así también un no saber arreglárselas con los restos del síntoma, los llamados restos sintomáticos, lo incurable del síntoma, sobre lo que no tenemos ningún saber hacer, ningún saber arreglárnosla. Pues, en el decir de Fabián Schejtman, al final del análisis, “se consigue un remedio no tan neurótico para enfrentar el hecho de que no hay relación sexual –y eso es el *sinthome* post-analítico–, pero además, hay lo incurable del síntoma que convive con las eventuales invenciones sintomáticas” (Schejtman, 2013: 163). Vale decir, que el saber arreglárselas (invenciones *sinthomáticas* en el decir de Schejtman) convive con el no saber hacer ahí con lo incurable del síntoma, ese mismo incurable que el análisis también puede lograr cernir.

Intentemos, ahora, elucidarlo en nuestra conversación. Desde ya, muchas gracias por su atención.

Bibliografía

- D' Angelo, R., Carbajal, E. y Marchilli, A. (2003). *Una introducción a Lacan*. Buenos Aires: Lugar.
- Freud, S. (2000a). "Sobre el sueño" (1901). En *Obras completas*. Tomo V. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2000b). *Tres ensayos de Teoría Sexual* (1905). En *Obras completas*. Tomo VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- García, G. (2011). *Variaciones sobre Psicosis*. Otium.
- Godoy, C. (2004). "La Psicopatología: De la Psiquiatría al Psicoanálisis". En Mazzuca, R., Godoy, C., Schejtman, F. y Zlotnik, M. *Psicoanálisis y Psiquiatría. Encuentros y desencuentros. Temas introductorios a la Psicopatología*. Buenos Aires: Berggasse 19.
- Lacan, J. (1967). *Breve discurso a los psiquiatras*. Conferencia dictada en el Círculo de Estudios Psiquiátricos, 10 de noviembre de 1967. Inédito.
- (1974-75). *El seminario. Libro 22: "R.S.I"*. Inédito.
- (1976/77). *El seminario. Libro 24: Lo no sabido que sabe de la Una equivocación es el amor*. Inédito.
- (2002). "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006a). *El seminario. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2006b). *El seminario. Libro 17: El reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (2006c). *El seminario. Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- (2006d). *El seminario. Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Llaneza, S. (2012a). "Fantasma fundamental: Su significación absoluta". En *4 más Uno. Hacer con la Locura. Acción Lacaniana*. La Plata: Edulp.

- (2012b). *El despertar: Real de la representación*. En *Revista Enlaces, Psicoanálisis y cultura* (18). Revista del Departamento de Estudios Psicoanalíticos sobre la Familia/ENLACES (CICdeBA/ICF). Grama.
- Miller, J-A. (1991). “La ética en psicoanálisis”. En *Lógica de la vida amorosa*. Buenos Aires: Manantial.
- (2011a). *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.
- (2011b). *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós.
- (2013). *Piezas Sueltas*. Buenos Aires: Paidós.
- Naparstek, F. (2014). *Teóricos 2014*. Nueva cátedra de Psicopatología. Edición de circulación interna.
- Schejtman, F. (2013). “Contar hasta diez”. En *Nieves Soria Dafuncho: Nudos del análisis*. Buenos Aires: Del bucle/8.
- Skriabine, P. (1994). “La clínica del nudo borromeo”. En *Locura: clínica y suplencia*. Madrid: Eolia-Dor.
- Tarrab, M. (2013). Presentación del curso de Jacques-Alain Miller “Piezas Sueltas” en la NEL México DF. 17 de mayo del 2013. Inédito.